



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

"Wie hast Du's mit dem Glauben, Israel?"

Citation for published version:

Klein, A 2017, "Wie hast Du's mit dem Glauben, Israel?": Der Glaubensbegriff im Alten Testament. in Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt. WUNT edn, vol. 373, WUNT, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 53-78.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Glaube

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



„Wie hast Du's mit dem Glauben, Israel“ – der Glaubensbegriff im Alten Testament¹

ANJA KLEIN

1. Einleitung

Mit der sogenannten Gretchenfrage „Nun sag, wie hast du's mit der Religion“² versucht Margarete in Goethes Faust zu ergründen, wie es mit dem Glauben des Geliebten bestellt ist. Ihr Nachsatz „Allein, ich glaub, du hältst nicht viel davon“³ verrät allerdings schon Gretes Befürchtungen, dass es mit dem Glauben bei Faust nicht weit her ist.

Der Glaube ist kein Begriff der kultischen Praxis, sondern der theologischen Reflexion.⁴ Als solcher bezeichnet der Glaube das innere Verhältnis des Menschen zu Gott. Martin Luther hat dieses personale Vertrauensverhältnis in seiner Auslegung des Ersten Gebotes wie folgt definiert: „ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben“.⁵ Der christliche Glaube ist dabei wesentlich auf die Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi bezogen. Allerdings benennt der Apostel Paulus mit dem Glauben Abrahams in seinen Briefen an die Gemeinden in Rom und Galatien (Röm 4; Gal 3) ein alttestamentliches Vorbild für diese Glaubenshaltung und auch der Hebräerbrief sieht im Glauben Abrahams das bezeichnende Charakteristikum, das den Patriarchen zu einem Zeugen der Verheißung macht (Hebr 11,8–11; vgl. Jak 2,21–23).

Für den Alttestamentler und die Alttestamentlerin zieht das die Frage nach sich, in welcher Weise in der Hebräischen Bibel vom Glauben die Rede ist. Die hebräische Sprache kennt eine Reihe von Begriffen für das Vertrauen des Menschen auf Gott als des Schöpfers, Erhalters und Retters in der Not (בטח: „vertrauen“; ירא: „fürchten“; ידע: „erkennen“; דרש: „suchen/fragen nach“; יחל: „harren“; חכה pi.: „hoffen“). Davon noch einmal zu unterscheiden ist der spezifische Gottesglaube, der im Sinne eines grundsätzlichen Trauens bzw. Für-Wahr-Haltens auf Gott als Gegenstand gerichtet ist und in der Forschung mit der Wurzel אמן hif. in Verbindung

¹ Dieser Aufsatz geht auf die Probevorlesung gleichen Titels zurück, die im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 29. Januar 2014 an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen gehalten wurde. Für die hilfreiche Durchsicht und einige Denkanstöße danke ich PD Dr. Christoph Berner und Prof. Dr. Reinhard G. Kratz.

² J.W. von Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart 1986, 3415.

³ Goethe, Faust (s. Anm. 2), 3417.

⁴ Vgl. R.G. KRATZ, Art. Glaube, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 221–222 (221).

⁵ M. Luther, Großer Katechismus, BSLK, 443–733 (560).

gebracht wird.⁶ Die Bedeutung dieser Wurzel für das Glaubensverständnis wird auch daran ersichtlich, dass sie über das griechische Verb πιστεύω in der Septuaginta auf den neutestamentlichen Glaubensbegriff führt.⁷ Mit der einzigen Ausnahme von Jer 25,8 (שמע) wird πιστεύω in der Septuaginta für die Übersetzung des Wortstammes אָמַן verwendet.

Auf den ersten Blick spielt der hif'il-Stamm der Wurzel אָמַן keine hervorgehobene Rolle im Alten Testament, da in nur wenigen Texten ein theologischer Gebrauch vorliegt, bei dem das Verb auf Gott bzw. auf Mose als des göttlichen Offenbarungsmittlers gerichtet ist. Darüber hinaus ist es fraglich, wie die Belege zusammenhängen und ob sich eine Entwicklung des Glaubensbegriffs in den Texten nachweisen lässt. Als prägend hat sich in dieser Frage über eine lange Zeit die Position von RUDOLF SMEND erwiesen, der in Jes 7,9 „die Entstehung des wichtigsten alttestamentlichen Begriffs für das religiöse Glauben“⁸ beobachten wollte. Ihm galt es als gesichert, dass der absolute Aufruf zum Glauben, der in Jes 7,9 an König Ahas und das Volk ergeht, dem Gebrauch mit Jhwh als Objekt vorausgegangen sein müsse.⁹ Dabei ist es allerdings fraglich, ob der absolute Gebrauch nicht vielmehr auf ein spätes Entwicklungsstadium des Glaubensbegriffs hindeutet, in dem der Gottesbezug bereits selbstverständlich ist. Dies zeigt, dass die Frage der literarhistorischen Entwicklung des Glau-

⁶ Vgl. dazu die einschlägigen Veröffentlichungen von E. PFEIFFER, Glaube im Alten Testament. Eine grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien, ZAW 71 (1959), 151–163; R. SMEND, Zur Geschichte von אָמַן, in: B. Hartmann u.a. (Hg.), Hebräische Wortforschung, FS W. Baumgartner, VTSup 16, Leiden 1967, 284–290; H. WILDBERGER, „Glauben“. Erwägungen zu אָמַן, in: B. Hartmann u.a. (Hg.), Hebräische Wortforschung, FS W. Baumgartner, VTSup 16, Leiden 1967, 372–386; DERS., Art. אָמַן, THAT I (1971), 177–209; A. JEPSEN, Art. אָמַן, ThWAT 1 (1973), 313–347, und O. KAISER, Art. Glaube II. Altes Testament, RGG⁴ 3 (2000), 944–947. Für 2015 ist darüber hinaus in der Reihe BZAW eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Glauben im Alten Testament von S. RUDNIG-ZELT angekündigt (Glaube im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Jes 7,1–17; Dtn 1–3; Num 13–14 und Gen 22,1–19, BZAW 452, Berlin/New York 2015).

⁷ Vgl. WILDBERGER, „Glauben“ im Alten Testament, ZThK 65 (1968), 129–159 (130).

⁸ SMEND, Geschichte (s. Anm. 6), 288.

⁹ Vgl. SMEND, Geschichte (s. Anm. 6), 289; vgl. im Anschluss an diesen L. PERLITT, Jesaja und die Deuteronomisten, in: Ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen, 1994, 157–171 (166f.) (zuvor abgedruckt in: V. FRITZ u.a. [Hg.], Prophet und Prophetenbuch, FS O. Kaiser, BZAW 185, 133–149), und in der Sache auch J. GERTZ, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 2000, 223–226, der Jes 7,9 und 28,16 im Hintergrund der Pentateuchbelege sehen will. Umgekehrt argumentiert O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen 1981, 142, für die Priorität der Pentateuchtexte im Vergleich mit den Belegen im Ersten Jesaja.

bensbegriffs bisher noch nicht befriedigend gelöst worden ist. Im Folgenden soll deshalb versucht werden, in einem Überblick über das Textmaterial die Belege zu systematisieren und im Anschluss an SMEND nach dem Entstehungsort für das religiöse Glauben zu fragen. Ausgangspunkt der Darstellung ist eine terminologische Grundlegung, auf die eine Analyse der Glaubenstexte in den Schriften der Hebräischen Bibel folgt. Die abschließende Zusammenfassung bündelt den Ertrag und zeigt darin auch, wie die alttestamentliche Rede vom Glauben im frühen Judentum und Christentum fortgewirkt hat.

2. Terminologische Grundlegung

In der Einleitung ist bereits auf die Bedeutung des hebräischen Wortstammes *אמן* *hif.* für unsere Fragestellung hingewiesen worden. Diese Wurzel steht in ihrer Grundbedeutung für „fest, zuverlässig, sicher sein“, wobei der Grundstamm *kal* nur durch eine Reihe von Partizipien vertreten ist,¹⁰ während sich die Mehrzahl der Belege auf den *nif'al*- und den *hif'il*-Stamm der Wurzel verteilen. Der *hif'il*-Stamm deckt dabei ein Bedeutungsspektrum „zuversichtlich sein, festhalten an“ ab. Dieser Sprachgebrauch ist auch als „*imitatio Dei*“¹¹ bezeichnet worden, was darin seine Berechtigung hat, dass Aussagen über die Treue und Zuverlässigkeit Gottes durch den *nif'al*-Stamm von *אמן* ausgedrückt werden (vgl. Dtn 7,9: *הנאמן*; Jes 49,7: *אשר נאמן*). In ähnlicher Weise werden auch die von derselben Verbalwurzel abgeleiteten Nomen „Treue“ (*אמת*) und „Wahrhaftigkeit“ (*אמונה*) zur Beschreibung von Gottes Wesen herangezogen. Der Nachahmungscharakter der *hif'il*-Belege liegt darin begründet, dass das gläubige Verhalten des Menschen zu Gott als Antwort auf das zuverlässige Wesen Gottes verstanden werden kann: Weil Gott treu und zuverlässig ist, verhalten sich auch die Menschen treu und zuverlässig ihm gegenüber, d.h., sie glauben an ihn: „Glauben ist eine Existenzweise, es ist die Nachahmung des treuen und zuverlässigen Gottes“.¹² Einen (literarischen) Bezug zum Kult stellt dabei das formelhafte Adverb *אמן*, „Amen“, her, das

¹⁰ Hier ist allerdings umstritten, inwieweit die *kal*-Belege von der hier behandelten Wurzel *אמן* abzuleiten sind. Gegen die 17. und 18. Auflage des Handwörterbuches von Wilhelm Gesenius (W. GESENIUS / F. BUHL, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 1962 [Leipzig 171915] und W. GESENIUS [u.a.], Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 182013) ordnen L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, HALAT, Leiden/Boston 32004, die entsprechenden *kal*-Formen mit der Ausnahme von Kgl 4,5 einer Wurzel *אמן* II zu (vgl. ebenso D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2011).

¹¹ T. HIEKE, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, ThGl 99 (2009), 1–10 (4); vgl. auch KRATZ, Art. Glaube (s. Anm. 4), 222.

¹² HIEKE, Glaubt ihr nicht (s. Anm. 11), 4.

ebenfalls von der Wurzel אמן abgeleitet wird und mit dem etwas zuvor Gesagtes bestätigt und angeeignet wird (vgl. Num 5,22; Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48; Neh 8,6; 1 Chr 16,36).¹³

Der hif'il-Stamm der Wurzel אמן ist an 51 Stellen im Alten Testament belegt. Grammatisch sind dabei hauptsächlich drei unterschiedliche Konstruktionen der Verbalwurzel zu unterscheiden: der absolute Gebrauch des Verbums sowie die Konstruktion mit der Präposition ל bzw. der Präposition כ. Dabei ist umstritten, ob der Gebrauch der zwei unterschiedlichen Präpositionen auf eine inhaltliche Differenzierung des Glaubensbegriffs führt. In seiner breit angelegten Untersuchung der hebräischen Präpositionen plädiert ERNST JENNI (1992) für eine grundsätzliche Unterscheidung, insofern אמן hif. mit der Präposition כ ein „dauerndes allgemeines Für-Glaubwürdig-Halten“ bezeichne, während אמן hif. mit ל „die fallweise Reaktion auf ein Wort oder Zeichen hin“ ausdrücke.¹⁴ In ähnlicher Weise unterscheidet das Handwörterbuch von Gesenius in der 17. Auflage (1962 [1915]) im Eintrag zu אמן zwischen dem Gebrauch der Präposition כ für die Person oder Sache, „in die man seine Hoffnung setzt, zu der man Vertrauen hat“, und der Verwendung von ל für die Person/Sache, „deren Zeugnis man glaubt“. Im entsprechenden Artikel ist weiter vermerkt, dass sich im Hinblick auf Gott beide Konstruktionen finden. In der 18. Auflage des Handwörterbuches (2013) ist diese Unterscheidung allerdings aufgegeben und die zwei Präpositionen sind ohne inhaltliche Differenzierung unter dem Eintrag „jem. oder etw. für glaubwürdig bzw. vertrauenswürdig halten, glauben, trauen“ aufgeführt. Hier wird auch die theologische Verwendung eingeordnet: „an Jahwe glauben od. ihm vertrauen m. ל [...] öfter mit כ“. Die 18. Auflage des Gesenius steht dabei repräsentativ für eine Tendenz in den neueren Wörterbüchern, die keine entscheidende Bedeutungsnuancierung im Gebrauch der unterschiedlichen Präpositionen vornehmen.¹⁵ Für die nachstehende Analyse der Einzeltexte bietet es sich deshalb an, nicht von einer Klassifizierung der Belege auszugehen, sondern den Gebrauch im Einzelnen zu untersuchen.

¹³ Vgl. KRATZ, Glaube (s. Anm. 4), 222; vgl. ausführlich E. JENNI, Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters, ThZ 40 (1984), 114–120.

¹⁴ Vgl. E. JENNI, Die hebräischen Präpositionen, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992, 254f. Eine vergleichbare Differenzierung der Präpositionen findet sich davor schon bei WILDBERGER, „Glauben“. Erwägungen zu אמן (s. Anm. 6), 381–386, bzw. DERS., Art. אמן (s. Anm. 6), 187–189; dagegen urteilt SMEND, Geschichte (s. Anm. 6), 285: „Es sei noch bemerkt, daß dabei hinsichtlich der Konstruktion (mit כ, ל oder כי; Person oder Sache) keine auffällige Entwicklung festzustellen ist, deren Kenntnis uns bei der Gruppierung der Stellen zustatten kommen könnte.“

¹⁵ Vgl. dazu die Einträge bei KOEHLER / BAUMGARTNER, HALAT (s. Anm. 10), sowie bei CLINES, Dictionary (s. Anm. 10).

Für die Untersuchung des Glaubensbegriffs sind im Folgenden neunzehn Texte näher zu analysieren, in denen die Wurzel אמן hif. in theologischen Zusammenhängen verwendet wird (Gen 15,6; Ex 4,1.8.9.31; 14,31; 19,9; Num 14,11; 20,12; Dtn 1,32; 9,23; 2 Kön 17,14; Jes 7,9; 28,16; 43,10; Jon 3,5; Hab 1,5; 2,4; Ps 78,22.32; 106,12.24; 119,66; 2 Chr 20,20). Die forschungsgeschichtliche Bedeutung von Jes 7 legt es nahe, mit der Analyse dieses Textes zu beginnen, um von hier aus die literarisch-geschichtliche Differenzierung der weiteren Texte anzulegen.

3. Die Glaubenstexte im Alten Testament

3.1. Der Glaubensaufruf in Jes 7,9 und seine Nachgeschichte

Der Glaubensaufruf in Jes 7,9 ist Teil der sogenannten „Jesaja-Denkschrift“ in Kap. 7–9, deren Erzählungen um die Bedrohung Jerusalems durch die Assyrer im 8. Jh. kreisen. In dieser Situation wollen die ebenfalls gefährdeten Kleinstaaten Israel und Syrien-Palästina das Südreich Juda in eine anti-assyrische Koalition zwingen. Jes 7 berichtet in einer fiktiven Szene davon, wie der biblische Prophet Jesaja zu König Ahas kommt, um dem König ein Heilswort auszurichten. Jhwh sichert Ahas darin zu, dass die Koalition der Gegner keinen Erfolg haben wird, mahnt in Jes 7,9 aber zugleich eine entsprechende Haltung an: „Glaubt ihr nicht, dann bleibt ihr nicht“ (אם לא תאמינו כי לא תאמנו). Darüber hinaus lässt Jhwh den König durch Jesaja auffordern, ein Beglaubigungszeichen zu erbitten (שאל לך אות מעם יהוה אליהך, 7,11); eine Forderung, die dieser aber im Folgenden zurückweist (7,12).

Das Verbum אמן hif. wird in Jes 7,9 absolut gebraucht, wobei sich der Glaube im literarischen Kontext auf die Zusicherung Jhwhs bezieht, dass die Feindmächte Israel und Aram-Damaskus keine Bedrohung für das Südreich Juda darstellen werden (Jes 7,7–9). Von dem rechten Glauben ist in einem Wortspiel mit der Wurzel אמן das Bleiben (אמן ni.) abhängig, wobei hier vor dem Hintergrund der Nathansweissagung 2 Sam 7,16 (ונאמן ביתך) (וממלכתך עד עולם) an den Bestand der davidischen Dynastie gedacht ist.¹⁶ Der Fortgang der biblischen Geschichte zeigt, dass der König die Glaubensprobe nicht bestanden und so den Bestand der Monarchie verspielt hat. Vermutlich steht hier das Zeugnis der Parallelerzählung 2 Kön 16 im Rückraum, nach der Ahas den assyrischen König um Hilfe bittet, anstatt auf Jhwh zu vertrauen.¹⁷ Somit wird mit dem Unglauben des Ahas in der Situation des Syrisch-Ephraimitischen Krieges zugleich das Ende des Süd-

¹⁶ Zum literarischen Rückraum von Jes 7,9 in der Nathansweissagung 2 Sam 7,16 vgl. WILDBERGER, „Glauben“ im Alten Testament (s. Anm. 7), 133; KAISER, ATD 17 (s. Anm. 9), 147, sowie U. BECKER, Jesaja – von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997, 37.49–51.

¹⁷ Vgl. BECKER, Jesaja (s. Anm. 16), 53f.

reiches Juda besiegelt. Dass diese Katastrophe erst 200 Jahre später durch die Babylonier herbeigeführt wird, spielt nur eine untergeordnete Rolle. Der Untergang Judas und das Ende der davidischen Dynastie sind in der Denkschrift Jes 7 bereits vorausgesetzt und sie werden *post eventum* mit dem fehlenden Glauben der Könige und des Volkes erklärt.¹⁸

Der Lehrsatz aus Jes 7,9 hat eine literarische Nachgeschichte im Alten Testament erfahren. Zuerst wird er in Jes 28,16 im Rahmen einer Warnung vor falschen Sicherheiten rezipiert. Dort findet sich ein Mahnwort, das daran erinnert, auf welchen Fundamenten zu bauen ist: „So spricht der Herr Jhwh: Siehe, ich lege einen Grundstein in Zion, einen kostbaren Eckstein als festen Grund. Wer glaubt, der wird nicht weichen (הַמֵּאֲמִין לֹא יִחַיֵּשׁ, 28,16)“. Der absolute Gebrauch des Partizips von אָמֵן hif. ist im Alten Testament analogielos, kann aber vor dem Hintergrund von Jes 7,9 als Verallgemeinerung des Aufrufes zur Glaubensstärke verstanden werden, wobei die Entscheidung zum Glauben in 28,16 bereits gefallen ist.¹⁹ Offenkundig hat sich der Lehrsatz Jes 7,9 aus seinem literarischen Sitz in der Jesaja-Denkschrift gelöst und bekommt in 28,16 den Charakter einer weisheitlichen Belehrung.

In die weitere Auslegungsgeschichte ist ferner 2 Chr 20,20 einzuordnen, wo der Lehrsatz aus der Jesaja-Denkschrift dem judäischen König Joschafat in den Mund gelegt wird. Dieser wendet sich angesichts der Belagerung durch die Ammoniter mit einer Rede an das Volk: „Glaubt an Jhwh, euren Gott, dann werdet ihr bestehen. Glaubt an seine Propheten, dann wird es euch gelingen!“ (הָאֲמִינוּ בַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּתֵאֱמָנוּ הָאֲמִינוּ בְּנְבִיאָיו (וְהִצִּילֵהוּ)). Was König Ahas nicht vermochte, nämlich sich auf Gottes Schutz zu verlassen, anstatt eigene Maßnahmen zu ergreifen, vollbringt das Volk in 2 Chr 20. Die Israeliten tun erst einmal gar nichts und heimsen nur die Beute ein, nachdem die Feinde sich auf Gottes Veranlassung hin untereinander vernichtet haben. Die Erzählung in 2 Chr 20 hat damit in Bezug auf Jes 7 den Zweck, ein positives Gegenbeispiel zu geben, wie der Glaube an Gott funktionieren kann.²⁰ Neben den Gottesglauben tritt dabei der

¹⁸ Vgl. KAISER, ATD 17 (s. Anm. 9), 147: „Das ‚Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht bleiben‘ setzt die Lehre der glaubend gedeuteten Geschichte des Untergangs der Monarchie in die Mahnung an den König um, der sein Haus auf den politischen Weg geführt hatte, an dessen Ende dieser Untergang und zugleich die Dezimierung des Volkes stand.“ Ebenso urteilt BECKER, Jesaja (s. Anm. 16), 50, über die Stelle: „theologische Ursachenforschung in narrativem Gewande“.

¹⁹ Vgl. R.G. KRATZ, Jesaja 28–31 als Fortschreibung, in: Ders., Prophetenstudien. Kleine Schriften II, FAT 74, Tübingen 2011, 177–197 (191), vgl. auch dort insgesamt zum Verhältnis von Jes 28 und Jes 6ff.

²⁰ Zum Bezug auf Jes 7,9 vgl. H.G.M. WILLIAMSON, 1 and 2 Chronicles, New Century Bible Commentary, Grand Rapids 1982, 299; S. JAPHET, I & II Chronicles. A Commentary, OTL, Louisville 1993, 797.

Glaube an die Propheten als „Lehrer des Gesetzes“, an denen sich in 2 Chr 20,20 gleichermaßen die Glaubensprobe entscheidet.

Mit etwas anderer Konnotation wird אמן hif. auch im Zweiten Jesaja gebraucht. Hier will der biblische Prophet in der Gerichtsrede 43,8–13 den Nachweis von Jhwhs Einzigkeit führen und argumentiert dabei auch mit dem Glaubensmotiv: „Ihr seid meine Zeugen, Spruch Jhwhs, und mein Knecht, den ich erwählt habe, damit ihr erkennt und mir vertraut und einseht, dass ich es bin! (למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא)“ (43,10). Das Verbum אמן hif. ist hier mit der Präposition ל konstruiert und Teil einer Reihung von Erkenntnisverben (ידע, בין, כי), die auf den abschließenden כי-Satz bezogen sind. Dies deutet darauf hin, dass das Verbum אמן in Jes 43,10 nicht in der personalen Bedeutung „glauben an“ verwendet wird, sondern auf die Zuverlässigkeit der כי-Aussage und damit auf die Gotteserkenntnis bezogen ist.²¹ Für diese Interpretation spricht schließlich auch die literarische Form der Gerichtsrede, in der „das Vertrauen hinsichtlich der strittigen Angelegenheit“²² zur Diskussion steht.

In Ps 119 findet sich ebenfalls eine Verbindung des Erkenntnisbegriffes mit dem Glaubensbegriff. Hier bittet der Beter in 119,66 um Belehrung und begründet das mit seinem Glauben: „Lehre mich das Gut des Verstehens und Erkennens, denn deinen Geboten habe ich geglaubt“ (טוב מעם (ודעת למדני כי במצותיך האמנתי). Mit diesem Text liegt eine späte Reflexion des Glaubensbegriffs vor, wie besonders die Verbindung mit dem Gesetzesgehorsam in der zweiten Vershälfte zeigt: Der Glaube an Jhwh konkretisiert sich in der Beziehung des Beters zur Tora.²³ Die vorangehende Bitte um Belehrung in 119,66a zeigt dabei, dass der Gesetzesgehorsam das intellektuelle Erkennen in einem umfassenden Verständnis nach sich zieht.

3.2. Vom Exodus bis in das Land: Eine Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen

Die entscheidende Frage, die bereits SMEND gestellt hat, ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Glaubensbegriff in der prophetischen und in der erzählenden Überlieferung. Im Folgenden soll nun zuerst die literarisch-entwicklungsgeschichtliche Entwicklung in der erzählenden Literatur nachgezeichnet werden, bevor im Schlusskapitel speziell das Verhältnis zu Jes 7,9 zu klä-

²¹ So auch K. ELLIGER, Deuteriojesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1–45,7, BK XI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 322f.; WILDBERGER, „Glauben“ im Alten Testament (s. Anm. 7), 155; in gleicher Weise versteht auch U. BERGES, Jesaja 40–48, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2008, 284, das Verb an dieser Stelle im Sinne von „jemandem etwas glauben; etwas als zuverlässig ansehen“.

²² WILDBERGER, „Glauben“. Erwägungen zu האמין (s. Anm. 6), 382.

²³ Vgl. F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 101–150, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2008, 372.

ren ist.²⁴ Der Glaube des Abraham in Gen 15,6 wird dabei in einem eigenen Unterkapitel zu untersuchen sein, da der Text ein Glaubensverständnis eigener Prägung aufweist und die weiteren Glaubensaussagen im Pentateuch bereits voraussetzt.²⁵ Mit der Ausnahme von Gen 15,6 lassen sich diese Texte im narrativen Zusammenhang als eine „Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen“²⁶ systematisieren. Darin verkehrt sich der anfängliche Glaube des Volkes an Gott und Mose nach der Rettung im Meerwunder (Ex 14,31) im weiteren Verlauf des Exodus immer mehr in sein Gegenteil. Zum entscheidenden Sündenfall wird der Unglaube bei der Verweigerung der Landnahme in der Kundschaftergeschichte (Num 14,11; vgl. Dtn 1,32), durch den das Volk den Besitz des Landes in dramatischer Art und Weise verspielt. Die negative Glaubensgeschichte findet schließlich eine Fortsetzung in dem Resümee 2 Kön 17,14, das dem Volk im Land bescheinigt, sich in gleicher Weise wie seine Väter des Unglaubens schuldig gemacht zu haben.

Die literarhistorische Differenzierung dieser Belege muss bei der Frage ansetzen, ob die Geschichte des Glaubens mit dem anfänglichen Glauben am Schilfmeer ihren Anfang nimmt oder mit dem Unglauben bei der Verweigerung der Landnahme. In dieser Frage gibt es m.E. gute Argumente dafür, die Glaubensgeschichte mit der Befehlsverweigerung in Num 14,11 beginnen zu lassen, wo sich die Entwicklung des Glaubensbegriffs am Text beobachten lässt. Darüber hinaus wird im Folgenden noch zu zeigen sein, dass der anfängliche Glaube in Ex 14,31 Teil einer Redaktionsschicht ist, die bereits auf die Murrerzählungen in der Wüstenwanderung reagiert; d.h. die negative Sicht auf die Wüstenzeit als Zeit des Unglaubens ist in 14,31 bereits vorausgesetzt.

Die Situation in der Kundschaftergeschichte Num 13f. stellt sich wie folgt dar: Während des Aufenthaltes in Kadesch-Barnea entsendet Gott Kundschafter in das Land. Diese kehren zurück und verbreiten das Gerücht unter dem Volk, in dem Land lasse es sich nicht leben: „Das Land [...] ist ein Land, das seine Bewohner frisst (אֶרֶץ אוֹכֵלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִיא)“ (Num 13,32). In einer grundsätzlichen Infragestellung des göttlichen Rettungsunternehmens beklagen die Israeliten, dass sie lieber nach Ägypten zurückkehren würden (Num 14,3). Gott nimmt die Verweigerung der Landnahme persönlich und versteht diese als einen Akt des Unglaubens: „Wie lange will mich dieses Volk verachten und wie lange wollen sie mir nicht glauben“ (עַד אֵנָה יִנְאַצְנִי הָעָם הַזֶּה וְעַד אֵנָה לֹא יֵאֱמִינוּ בִּי) 14,11abα.²⁷ Der Vor-

²⁴ Vgl. dazu u. Kap. 4.

²⁵ Vgl. dazu u. Kap. 3.3.

²⁶ Vgl. zu diesem Begriff hier und im Folgenden C. BERNER, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, FAT 73, Tübingen 2010, 384f.

²⁷ Zur literarkritischen Differenzierung in Num 14,11 vgl. im Folgenden.

wurf des Unglaubens wird hier mit dem Vorwurf der Verachtung parallelisiert (נאץ); ein Verbum, das auch im direkten Kontext Num 14,23 explizit mit der Verweigerung der Landnahme in Verbindung gebracht wird und in einer Reihe weiterer Belege das Fehlverhalten Israels in der Wüste kennzeichnet.²⁸ Der Vorwurf des Unglaubens erscheint damit als Nebenanklagepunkt zum Hauptvorwurf, das Volk habe Gott mit der Befehlsverweigerung „verachtet“. Dieser Sachverhalt wird in Num 14,11 unter Verwendung von אמן hif. allerdings mit einem neuen theologischen Bezug formuliert: Das Volk verachtet Gott insofern, als dass es kein Zutrauen in die Zuverlässigkeit und Treue Gottes hat und ihm nicht glauben will. Es geht nicht nur um die konkrete Befehlsverweigerung, sondern um das Misstrauen gegenüber Gott.

Ein späterer Redaktor erklärt in Num 14,11bβ nachklappend, dass die Glaubensverweigerung des Volkes den Zeichen gilt, die Jhwh in ihrer Mitte gewirkt hat (בכל האותות אשר עשיתי בקרב).²⁹ Diese Zeichen werden in 14,22 näher erklärt als die Zeichen, die Gott in Ägypten und in der Wüste getan hat (ואת אותות אשר עשיתי במצרים ובמדבר); d.h. der Unglaube in Num 14,11abα wird sekundär auf die gesamte Zeit des Exodus ausgedehnt.

Der fehlende Glaube in Kadesch-Barnea hat weitreichende Folgen für Israel, da Gott die Verweigerungshaltung des Volkes zum Anlass nimmt, den Israeliten die Landnahme zu versagen (14,22f.). Und auch für Mose und Aaron hat die Episode noch ein bitteres Nachspiel: Sind sie anfangs von der Strafmaßnahme ausgenommen, verscherzen sie sich in Meriba (Num 20,1–13), einer nachfolgenden Station der Wüstenwanderung, den Einzug in das Land. Dort fordert Gott sie auf, die Gemeinde zu versammeln und zum Felsen zu reden, damit dieser Wasser für die Israeliten gebe (20,8). Gerade der Aufforderung, ein gesprochenes Wort an den Felsen zu richten, kommen die zwei Anführer aber nicht nach, und werden deshalb von Gott ihres Führungsamtes entbunden und von der Landnahme ausgeschlossen: „Weil ihr mir nicht geglaubt habt, mich vor den Augen der Israeliten zu heiligen (לא האמנתם בי להקדישני), darum werdet ihr diese Versammlung nicht in das Land führen, das ich ihnen gegeben habe“ (20,12).³⁰ Gegenüber Num 14,11 liegt mit diesem Vorwurf eine Steigerung vor, da der Unglaube sich nicht in der Verachtung Gottes manifestiert, sondern Gottes Heiligkeit und damit der Kern seines Wesens verletzt wird. Dies spricht dafür, Num 20,12 in die literarische Nachgeschichte von

²⁸ Vgl. Num 16,30; Dtn 31,20; 32,19.

²⁹ Vgl. H. SEEBASS, *Numeri*, BK IV/2, Neukirchen-Vluyn 1995, 117.

³⁰ Zum Bezug des Unglaubens in Num 20,12 auf die nicht befolgte Aufforderung, zum Felsen zu reden (20,8), vgl. C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land an die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, HBS 23, Freiburg u.a. 2000, 332f.336, und SEEBASS, *Numeri* (s. Anm. 29), 282f.

14,11 einzuordnen. Vermutlich setzt der Text bereits die literarische Tradition vom Tod des Mose an der Schwelle des verheißenen Landes in Dtn 34 voraus. So führt der Autor von Num 20,12 im Nachhinein eine Begründung dafür ein, warum auch Mose das Land nicht betreten wird und findet dabei in Num 14,11 mit dem Unglauben der Väter ein paradigmatisches Fehlverhalten, das er auf Mose und Aaron überträgt.

Auch die zwei Belege im Deuteronomium setzen die Rede vom Unglauben in Num 14,11 bereits voraus. Im Rahmen des Geschichtsrückblickes Dtn 1–3 erinnert Mose das Volk in Dtn 1,32 an die Vergehen in der Wüstenzeit: „Aber trotzdem hatte keiner unter Euch Glauben in Jhwh“ (ובדבר הזה אינכם מאמינים ביהוה). Mit der einleitenden Konstruktion הזה בדבר ist der schuldig gebliebene Glaube in 1,32 konkret auf die im vorhergehenden Vers thematisierte Führung und Fürsorge Gottes während der gesamten Wüstenzeit bezogen (1,31). Dabei zeigt die Verwendung des Partizips in 1,32 (מאמינים) eine dauerhafte Verweigerungshaltung des Volkes an, das sich der Führung und Fürsorge Gottes während der Wüstenzeit grundsätzlich verschlossen hat.³¹ Vergleichbar mit der sekundären Einfügung von Num 14,11bβ hat sich der Unglaube in Dtn 1,32 von seinem ursprünglichen Verwendungszusammenhang in der Kundschaftergeschichte gelöst und charakterisiert nun im Rückblick das Fehlverhalten des Volkes während der gesamten Exoduszeit.

Eine Generalisierung des Unglaubens ist schließlich auch im zweiten Text aus dem Deuteronomium, Dtn 9,23, zu beobachten. An dieser Stelle kommt Mose noch einmal konkret auf die Kundschafterepisode zu sprechen und fasst die Vergehen des Volkes in einer Reihe von Anklagen zusammen: „Als Jhwh euch aus Kadesch-Barnea sandte und sprach: Zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch geben werde, da widersetztet ihr euch dem Befehl Jhwhs, ihr glaubtet ihm nicht und ihr hörtet nicht auf seine Stimme (ותמרו את פי יהוה אלהיכם ולא האמנתם לו ולא שמאתם) (בקלו)“. Auffällig ist zuerst, dass mit Dtn 9,23 einer der wenigen Belege vorliegt, wo אמן hif. mit der Präposition ל konstruiert wird. Dies lässt sich dadurch erklären, dass der Unglaube des Volkes konkret auf die Verweigerung des eingangs zitierten Auftrags zur Landnahme bezogen ist, den das Volk nicht für vertrauenswürdig hält.³² Über den Bezug auf den konkreten Anlass hinaus liegt aber auch eine Verallgemeinerung des Glau-

³¹ So auch JACK R. LUNDBOM, *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids 2013, 180, über Dtn 1,32: „The participle [...] indicates a continued state of disbelief.“ Vgl. zum Gebrauch des Partizips an dieser Stelle des Weiteren L. PERLITT, *Deuteronomium. 1. Teilband Deuteronomium 1–6**, BK V/1, Neukirchen-Vluyn 2013, 111: „ein Ausdruck für wiederholte, andauernde Mißtrauensakte“.

³² Vgl. WILDBERGER, „Glauben“. Erwägungen zu האמין (s. Anm. 6), 382: „dort [Dtn 9,23] handelt es sich um den Ungehorsam gegenüber einem bestimmten Befehl“.

bensmotivs vor, indem die Verweigerungshaltung des Volkes durch die parallele Verwendung des Verbuns מרה als Murrepisode der Wüstenwanderung ausgewiesen wird. Auf diese Weise wird der Unglaube in Num 14,11 in der Perspektive von Dtn 9,23 zu einer Manifestation der grundsätzlichen und wiederkehrenden Widersetzlichkeit des Volkes.

Dieser redaktionsgeschichtliche Verweiszusammenhang erleichtert die Einordnung der positiven Glaubensaussage, die sich am Ende des Meerwunderberichtes in Ex 14 findet. So berichtet der Vers 14,30 zuerst die erfolgte Rettung Israels durch Jhwh, von der die am Ufer angetriebenen Leichen der Ägypter zeugen, die Israel mit eigenen Augen sieht (וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים). Dieser Anblick bewirkt nicht nur die Gottesfurcht der Israeliten, sondern auch den Glauben an Jhwh und den Gottesknecht Mose: „Da fürchtete das Volk Jhwh und sie glaubten an ihn und an seinen Knecht Mose“ (ויראו העם את יהוה ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו, 14,31). In diesem Schlussabschnitt kann die Glaubensaussage in 14,31 als sekundärer Nachtrag eingeordnet werden, der auf die sinnliche Wahrnehmung in 14,30 die angemessene Reaktion erfolgen lässt.³³ Die parallele Stellung des Verbuns ירא zeigt, dass der Glaube an dieser Stelle Ausdruck der Gottesfurcht ist. Bei der genauen Formulierung muss allerdings auffallen, dass der Glaube nicht nur auf Gott, sondern auch auf Mose als Knecht Jhwhs bezogen ist. Dies erklärt sich durch den inhaltlichen Rückbezug von 14,31 auf die Vorwürfe des Volkes in Ex 14,11, die vermutlich auf denselben Ergänzter zurückzuführen sind.³⁴ In 14,11 wird der vorausgehende Angstschrei des Volkes beim Herannahen der Ägypter nachträglich mit Vokabular der Murr Geschichten als Kritik am göttlichen Befreiungsunternehmen und an der mosaischen Führung gekennzeichnet:³⁵ „Gab es etwa keine Gräber in Ägypten, dass Du uns weggeführt hast, um in der Wüste zu sterben? Warum hast Du uns das angetan, dass Du uns aus Ägypten herausgeführt hast?“ (המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו). Da die Israeliten nicht nur den göttlichen Rettungsplan anzweifeln, sondern auch die Anführerschaft des Mose bei diesem Unternehmen in Frage stellen, schließt der Ergänzter in 14,31 entsprechend nicht nur mit dem Glauben an Gott, sondern auch mit dem Glauben an Mose. Dabei zeigt die Verbindung der zwei Motive „Murren“ und „Glauben“ in

³³ Vgl. BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 382f., der die Ergänzung allerdings auf 14,31aßb beschränkt und in 14,31aα einen noch jüngeren Zusatz sehen will. Zum Nachtragscharakter von 14,31 vgl. ferner SMEND, Geschichte (s. Anm. 6), 246; C. LEVIN, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993, 346, und GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 222f.

³⁴ So LEVIN, Jahwist (s. Anm. 33), 346; GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 225f., und BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 385.

³⁵ Vgl. BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 385.

der Ergänzungsschicht, dass der Redaktor die Entwicklung des Glaubensbegriffs in Numeri und Deuteronomium bereits voraussetzt und in Ex 14,31 gezielt ein positives Gegenstück zu den Murrepisoden der Wüstenwanderung verfasst.³⁶ So fügt er mit Ex 14,11 zuerst eine typische Murräußerung in die Szene des Meerwunders ein, die mit dem abschließenden Glauben des Volkes in 14,31 als überwunden dargestellt wird. Vor dem Hintergrund dieser ersten – positiven – Glaubensreaktion des Volkes wird es umso unverständlicher, dass sich der Idealzustand des Glaubens im Fortgang der biblischen Geschichte immer weiter in sein Gegenteil verkehrt. Im Licht dieser Redaktionsschicht werden der Auszug und die Verweigerung der Landnahme „zu Eckpunkten einer unter negativen Vorzeichen verlaufenden Glaubensgeschichte“.³⁷

Diese negative Glaubensgeschichte ist redaktionell bis in die Königebücher hinein verlängert worden. Dort zieht ein Autor in 2 Kön 17,14 Bilanz und sieht die grundsätzliche Schuld Israels darin, dass das Volk sich nicht an das Gesetz gehalten hat (17,13.15), so dass Israels Königszeit im Rückblick zur nahtlosen Fortsetzung der Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen wird: „Aber sie hörten nicht, sondern waren halsstarrig, so wie ihre Väter halsstarrig waren, die Jhwh, ihrem Gott, nicht geglaubt hatten“ (2 Kön 17,14). Neu ist in dieser Auslegung des Glaubensbegriffs, dass der mangelnde Glaube mit dem fehlenden Gesetzesgehorsam in Verbindung gebracht wird: Die Israeliten glauben nicht, insofern sie die Gesetze und den Bund Gottes missachten und den Götzen hinterherlaufen (2 Kön 17,15). Explizit werden im vorausgehenden Vers 17,13 die Propheten als Überbringer des Gesetzes genannt; ein Motiv, das den Glaubensbegriff in 2 Kön 17,14 in die literarhistorische Nähe von 2 Chr 20,20 rücken lässt.³⁸

Die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen hat auch in der Exoduserzählung selbst eine literarische Nachinterpretation erfahren,³⁹ die bei der Doppelformulierung ansetzt, dass das Volk an Gott und den Gottesknecht Mose glaubte (ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו, Ex 14,31). Wie bereits

³⁶ So auch BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 384.

³⁷ BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 384f.

³⁸ Vgl. dazu o. Kap. 3.1. und die literarhistorische Systematisierung u. Kap. 4.

³⁹ Zur literarischen Differenzierung der Glaubensaussagen in der Exoduserzählung vgl. ausführlich BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 382–389. Dagegen sieht GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 222–227.334, die Glaubensaussagen in Ex 4 und 14,31 auf einer literarischen Ebene und weist sie seiner „Endredaktion“ zu, während er in 19,9 eine nachredaktionelle Ergänzung vermutet. Ähnlich will zuvor schon H.C. SCHMITT, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, VT 32 (1982), 223–237, die Glaubensaussagen im Pentateuch als Teil einer den Pentateuch umfassenden Redaktion „im Geiste der Prophetie“ profilieren.

ausgeführt, erklärt sich diese Aussage im literarischen Nahkontext durch den redaktionellen Bezug auf Ex 14,11, wo das Volk nicht nur das göttliche Rettungsunternehmen, sondern auch die Führungsrolle des Mose anzweifelt. Auch wenn das Murren der Israeliten mit dem Glauben am Ufer des Schilfmeeres ein – im Fortgang der biblischen Geschichte vorläufiges – Ende findet, hat die Aussage in 14,31 die Frage nach sich gezogen, wie der Glaube an Mose konkret hervorgerufen werden kann. Auf diese Frage antwortet das Lehrstück in Ex 4, das als exegetische Ausarbeitung des Problems gelesen werden will.

So stellt Mose im Rahmen seiner Beauftragung zur Herausführung der Israeliten in Ex 4,1 die angstvolle Frage, was er tun solle, wenn das Volk ihm nicht glauben will: „Und wenn sie mir nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören wollen?“ (וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְקוֹלִי). Die Frage ist im literarischen Nahkontext auf die vorausgehende Szene in Ex 3,18 bezogen, wo Jhwh Mose zusagt, dass das Volk auf die von ihm auszurichtende Verheißung des Exodus hören wird (וְשָׁמְעוּ לְקוֹלְךָ).⁴⁰ In Kap. 4 legitimiert Jhwh die Zuverlässigkeit des Mose als Überbringer der Botschaft daraufhin durch eine Reihe von Zeichen, auf deren Stimme das Volk hören soll (וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ לְךָ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקוֹל הָאֵת הָרִאשׁוֹן וְהָאֵת הַשְּׁנִי לְקוֹל הָאֵת הָאֲחֵרֹן) (4,8).⁴¹ Der redaktionell zugehörige Szenenschluss in 4,30b.31 berichtet davon, wie Mose die Zeichen in Ägypten vor den Augen des Volkes wirkt, woraufhin das Volk glaubt (וַיֵּאֱמָן הָעָם) (4,31). In dieser exegetischen Ausarbeitung fällt zuerst die unterschiedliche grammatische Konstruktion des Verbuns אֵת hif. auf. So wird das Verbum in 4,1.8(.9) mit der Präposition ל verbunden, was dadurch zu erklären ist, dass die Zuverlässigkeit der konkreten Verheißung bzw. die Zuverlässigkeit des Mose als des göttlichen Offenbarungsmittlers auf dem Spiel steht.⁴² Dagegen berichtet die abschließende Erfolgsnotiz 4,31 in absoluter Formulierung vom Glauben des Volkes, womit im Ablauf der Exoduserzählung die – literarhistorisch vorausgehende – Glaubensaussage in Ex 14,31 eingeholt wird. Die Zei-

⁴⁰ Vgl. zu diesem Textzusammenhang GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 306.311, und BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 107. Die Formulierung in Ex 4,1 speist sich darüber hinaus aus der Glaubensnotiz in Dtn 9,23; vgl. dazu im Folgenden.

⁴¹ Ursprünglich handelt es sich dabei um nur zwei Zeichen (4,1–4.6–8), während das dritte Zeichen in Ex 4,9 eine nachträgliche Ergänzung der Reihe darstellt, vgl. dazu BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 108f.; anders zählt LEVIN, Jahwist (s. Anm. 33), 331f., nur das erste Zeichen in 4,1–4 zum Grundbestand, während GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 307–311, die gesamte Zeichenreihe in 4,1–9 seiner Endredaktion zuweisen will; zur literarischen Einheitlichkeit vgl. ebenso W.H. SCHMIDT, Exodus. 1. Teilband Exodus 1–6, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 188f.

⁴² So in der Interpretation auch C. HOUTMAN, Exodus: Volume I, HCOT, Kampen 1993, 388: „believing that Moses is the legitimate envoy of YHWH (the sign is meant to prove it; it aims to inspire trust, faith).“

chen des Mose beseitigen nicht nur die Zweifel an seiner Person, sondern sie bewirken auch den Gottesglauben des Volkes, der sich in der abschließenden Proskynese der Ältesten manifestiert (וישתחוּ, 4,31).

Dabei zielt Ex 4 nicht nur auf die Glaubensaussage in Ex 14,31, sondern die weiteren Stichwortverbindungen zeigen, dass die exegetische Abhandlung auch auf die Glaubensepisoden der Wüstenwanderung bezogen ist. So stellt das in Ex 4,1 exponierte Problem nicht nur einen Rückbezug auf Ex 3,18 dar, sondern im Kontext der Murr geschichten spielt die Formulierung שמע קול auch an Dtn 9,23 an (ולא שמעתם בקלי), wo der Ungehorsam des Volkes auf die Verweigerung der Landnahme bezogen ist (vgl. Num 14,11). Die Ausstattung des Mose mit Zeichen (אותות) kontrastiert dagegen die (sekundäre) Klage Jhwhs in Num 14,11, dass ihm das Volk trotz der gewirkten Zeichen (בכל האותות אשר עשיתי) nicht glauben will.⁴³ Vergleichbar mit Ex 14,31 bildet das Verhalten des Volkes, das in Ex 4 durch die von Mose gewirkten Zeichen zum Glauben kommt (4,31), somit am Anfang des Exodus ein positives Gegenstück zum späteren Unglauben in der Wüstenzeit.

Damit ist die literarische Diskussion um den Glauben an Mose aber noch nicht beendet, sondern nachfolgend greift auch ein in Ex 19,9 tätiger Redaktor das Thema auf. Hier berichtet die ursprüngliche Szene in Ex 19,3–8 zuerst davon, wie Mose das Volk am Gottesberg auf die Worte Jhwhs verpflichtet und dann auf den Berg zurückkehrt, um Gott die Reaktion des Volkes mitzuteilen. Nachdem dies eigentlich einen für alle Beteiligten befriedigenden Abschluss darstellt, kündigt Gott Mose nachträglich die Theophanie am Sinai an: „damit das Volk hört, dass ich mir Dir rede und auch dir ewig glaubt“ (בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם) (19,9).⁴⁴ Mit diesem Nachtrag problematisiert ein Redaktor die Frage, wie das Volk *auch* an Mose glauben kann (וגם בך יאמינו). Der Glaube an Jhwh wird in der vorausgehenden Szene, in der das Volk auf Jhwh hören soll (אז שומע תשמעו בקלי) (19,5), bereits als unproblematisch vorausgesetzt. Nicht nur der in 19,9 vorausgesetzte Gottesglaube (vgl. Ex 14,31), sondern auch die Steigerung in der Wahl des Legitimationsmittels zeigt, dass mit Ex 19,9 der jüngste Glaubens-Beleg in der Exoduserzählung vorliegt.⁴⁵ Der Verfasser begegnet den Zweifeln an der Legitimation des Mose nicht mit Zeichen, sondern der Glaube wird durch die Theophanie Gottes selbst

⁴³ Vgl. BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 107

⁴⁴ In diesem Vers spricht die abschließende Wiederaufnahme von 19,8b in 19,9b, wo Mose die Worte des Volkes ein zweites Mal an Jhwh ausrichtet (ויגד משה את דברי העם אל), für eine nachträgliche Ergänzung der ursprünglichen Szene 19,3–8; vgl. GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 226f.; BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 383f. (für 19,9a).

⁴⁵ So auch GERTZ, Tradition (s. Anm. 9), 225, und BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 26), 383f.

bewirkt. Dabei setzt die adverbiale Bestimmung „für immer“ (לעולם, 19,9) einen Schlusspunkt hinter die Diskussion und tatsächlich wird die Frage auch nicht mehr literarisch aufgenommen.

Allerdings findet die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen eine weitere Nachinterpretation in den Psalmen. Dort nehmen mit Ps 78 und Ps 106 zwei Psalmen dezidiert Bezug auf die Glaubensepisoden der erzählenden Überlieferung. In Ps 78,22 erscheint zuerst die Bitte des Volkes um Speisung während der Wüstenwanderung als Ausdruck des Unglaubens (כי לא האמינו באלהים), auf den Gott mit einem Zornesausbruch reagiert (78,21). Der Unglaube des Volkes wird dabei durch den parallelen Gebrauch von לא בטחו näher als mangelndes Gottvertrauen bestimmt; das Volk traut Gott nicht zu, dass er sie in der Wüste erhalten wird. Im Fall von 78,21f. kann allerdings gezeigt werden, dass diese Verse Teil einer durchlaufenden Redaktionsschicht im Psalm sind („Zornesredaktion“), durch die in 78,21f. die verständliche Bitte des Volkes um Nahrung (78,20) sekundär als Frevel interpretiert wird.⁴⁶ Bei der Bewertung des Verhaltens als Unglaube handelt es sich also um eine sekundäre Einordnung des (Wüsten-)Geschehens.

Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die zweite Erwähnung des Glaubens in Ps 78,32. Der ursprüngliche Psalm weiß allein davon zu berichten, dass die Israeliten Gott in der Wüste mit der Forderung nach Speise auf die Probe stellen wollen, der sie daraufhin mit Manna und Wachteln versorgt (78,23–25). Eine spätere Überarbeitung, zu der auch Vers 32 gehört, bewertet das einmalige Aufbegehren Israels dagegen als Beispiel für die wiederkehrende Sünde der Wüstenzeit, durch die sich das Volk immer wieder gegen Gott vergeht.⁴⁷ Die Sünde wird dabei durch den Glaubensbegriff näher konkretisiert: Sündigen heißt nach 78,32, nicht an die Wunder Gottes zu glauben (ולא האמינו בנפלאותיו). In Ps 78 ist damit erst sekundär vom fehlenden Glauben Israels die Rede, und zwar als Synonym zum fehlenden Vertrauen in Gott bzw. als Ausdruck der grundsätzlichen Sünde Israels.

Ist der Glaube in Ps 78 ein literarischer und theologischer Nachgedanke, wird er im jüngeren Psalm 106 zum Leitmotiv.⁴⁸ Der Psalm bietet einen Überblick über die Geschichte Israels vom Abrahambund über die

⁴⁶ Vgl. dazu A. KLEIN, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments*, FAT 94, Tübingen 2014, 92.106f. So zuvor schon F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 424f.

⁴⁷ Es handelt sich bei dieser Überarbeitung um die Verse 78,32–39; vgl. dazu KLEIN, *Geschichte* (s. Anm. 46), 93f.107f.

⁴⁸ Zur literarischen Differenzierung der zwei Psalmen vgl. KLEIN, *Geschichte* (s. Anm. 46), 233f.239f.

Exilskatastrophe bis zur Zerstreuung Israels in die Fremde von Exil und Diaspora. Dabei bilden die zwei Glaubensepisoden am Schilfmeer und an der Schwelle des verheißenen Landes – in Aufnahme des Aufrisses der Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen – die Eckpfeiler der Darstellung. So ist in Ps 106,12 zuerst vom anfänglichen Glauben des Volkes nach dem Meerwunder die Rede, wo die Israeliten das Gotteslob singen (וַיֹּאמְרוּ בְּדִבְרֵי יְשִׁירָה תְהִלָּתוֹ).⁴⁹ Der Fortgang der Geschichte im Psalm zeigt aber, dass dieser Glaube nur von kurzer Dauer ist – schon kurz danach vergisst das Volk die Taten seines Gottes (106,13) und 106,24 berichtet vom Unglauben bei der Verweigerung der Landnahme in Kadesch-Barnea: „Sie verschmähten das köstliche Land, glaubten nicht seinem Wort“ (וַיִּמְאַסּוּ בָאָרֶץ חֲמָדָה לֹא הֵאֱמִינוּ לְדִבְרֹוֹ). Die Besonderheit des Psalms liegt nun aber darin, dass sein Autor nicht nur auf diese Eckpfeiler der negativen Glaubensgeschichte Bezug nimmt, sondern dass er auch die anderen Glaubensepisoden aus der Frühzeit Israels kennt und literarisch verarbeitet.⁵⁰ Zwar beginnt die Geschichte im Psalm nicht mit dem Glauben Abrahams, aber auch Ps 106 kennt die Vorstellung, dass jemandem das Verhalten zur Gerechtigkeit angerechnet wird. In 106,31 ist es der Priester Pinchas, der vermittelnd in den Konflikt zwischen Gott und Volk in der Wüste eingreift und dem dieses Verhalten „zur Gerechtigkeit“ angerechnet wird (וַתִּחַשֵּׁב לוֹ).⁵¹ Der Psalm weiß darüber hinaus auch zu berichten, dass Mose das Land wegen seines Fehlverhaltens in Meriba nicht betreten darf, wenngleich der Begriff des Unglaubens bei dieser Episode nicht fällt: „Da reizten sie [die Israeliten] ihn zum Zorn an den Wassern von Meriba und Mose erging es schlecht ihretwegen (וַיִּקְצִיפוּ עַל מִי מְרִיבָה וַיִּרְעַע לְמֹשֶׁה בַּעֲבוּרָם) (106,32)“. Selbst wenn diese Darstellung in der Frage der Schuldzuweisung zu einem guten Teil Imagepflege in Sachen Mose betreibt, bleibt sein Verhalten in Meriba auch im Psalm der entscheidende Vorfall, durch den er die Führung in das Land verspielt. Mit der Aufnahme der zwei Glaubensepisoden am Schilfmeer und in Kadesch-Barnea sowie den Anspielungen an die weiteren Glaubensgeschichten bietet Ps 106 gleichsam ein Kompendium der Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen.

Schließlich gibt es mit Jon 3,5 noch einen Beleg im Zwölfprophetenbuch, der m.E. ebenfalls in die Nachgeschichte der Glaubensaussagen in der erzählenden Literatur einzuordnen ist. Hier werden die Bewohner von

⁴⁹ Der Vers 106,12 stellt eine innerbiblische Auslegung des Resümees in Ex 14,31 (וַיֹּאמְרוּ בְּיְהוָה בִּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עֲבָדוֹ) im Zusammenhang mit dem nachfolgenden Meerlied Ex 15 dar; vgl. dazu KLEIN, Geschichte (s. Anm. 46), 245f.

⁵⁰ Vgl. dazu ausführlich KLEIN, Geschichte (s. Anm. 46), 206.266–268.

⁵¹ Zur Rezeption von Gen 15,6 in Ps 106,31 vgl. auch B. SCHLIESSER, Abraham's Faith in Romans 4. Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6, WUNT II/224, Tübingen 2007, 152–157.

Ninive zum Gegenbild des ungläubigen Israel, indem sie der Gerichtspredigt des Jona Glauben schenken (ויאמינו אנשי נינוה באלהים), ohne dass diesem Glauben aber Zeichen oder eine Machtdemonstration vorausgehen (vgl. Ex 4; 14).⁵² Anders als das Volk Israel, das seinem Gott den Glauben in der biblischen Geschichte immer wieder versagt, beweisen die Niniviten ihren Glauben auf die Bußpredigt des Jona hin.

3.3. Der Glaube Abrahams und die Verbindung mit dem Gesetz

Dem Glauben des Abraham in Gen 15,6 kommt rezeptionsgeschichtlich eine zentrale Bedeutung zu, da der Text neben Hab 2,4 als alttestamentlicher Hauptzeuge in den paulinischen Glaubenstexten verwendet wird. Die Glaubensaussage Gen 15,6 ist Teil einer Verheißungserzählung in 15,1–6, wobei das gesamte Kapitel Gen 15 in seinem Grundbestand als „theologischer Programmtext“⁵³ der späten Perserzeit gelten kann, der den Problemkreis von Landbesitz und Landerbe thematisiert.

Das Geschehen wird in 15,1 durch die einleitende Zeitangabe אחר הדברים („nach diesen Worten“) von seinem vorhergehenden Kontext abgegrenzt und berichtet von einer Verheißung Gottes an Abraham. In der Sprache des Heilsorakels sagt Jhwh dem Erzvater zu, dass er ihn belohnen will (15,1). Zwar wird nicht genau gesagt, worin der Lohn bestehen soll, aber Abraham weist zwei Mal auf den fehlenden Stammhalter hin (15,2f.). Dies zeigt, „dass mit dem Lohn etwas gemeint ist, das ohne leiblichen Erbe sinnlos bleibt“,⁵⁴ so dass der Bezug auf das Land nahe liegt. Entsprechend der doppelten Klage des Abraham entkräftet Gott dessen Einwände in zwei Beweisgängen: Ist es in 15,4 die konkrete Verheißung eines leiblichen Sohnes, führt Jhwh dem Abraham in 15,5 mit dem Blick auf den Sternenhimmel die Vielzahl seiner Nachkommen vor Augen. Dass die gesamte Geschichte zu einem guten Ende kommt, macht das Fazit in 15,6 deutlich: והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה („Und er glaubte Jhwh, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an“). Die Übersetzung und Interpretation dieses Satzes haben von jeher Probleme bereitet, wobei sich das Verständnis der Glaubensaussage an drei Fragen entscheidet: Zuerst wird es darum gehen, die einleitende Perfekt-Form in 15,6a zu erklären, die aus dem narrativen Erzähltempus im Kontext herausfällt. Des Weiteren stellt auch das Verständnis der zweiten Vershälfte vor Schwierigkeiten, da nicht nur unklar

⁵² So auch JEPSEN, Art. אָמֵן (s. Anm. 6), 327f., und H.W. WOLFF, Dodekapropheton 3. Obadja und Jona, BK XIV/3, Neukirchen-Vluyn 1977, 125.

⁵³ Vgl. dazu M. KÖCKERT, Gen 15: Vom „Urgestein“ der Väterüberlieferung zum „theologischen Programmtext“ der späten Perserzeit, ZAW 125 (2013), 25–48, sowie DERS., „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ in Gen 15,6, ZThK 109 (2012), 415–444 (418f.), und die dort jeweils angeführte Literatur.

⁵⁴ KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 420.

klar bleibt, wer das Subjekt des Anrechnvorganges ist, sondern auch zur Diskussion steht, was unter diesem Vorgang (חשב לו צדקה) zu verstehen ist.⁵⁵ Im Anschluss an die aktuelle Forschungsdiskussion sind diese Punkte im Folgenden kurz zu erörtern, bevor die Frage nach dem literarhistorischen Ort der Glaubensaussage Gen 15,6 im Vergleich mit den anderen Glaubenstexten der erzählenden Überlieferung gestellt werden kann.

Für das einleitende Perfekt in Gen 15,6a lässt sich zuerst festhalten, dass das in dieser Verbform ausgedrückte Geschehen nicht auf einer Ebene mit den vorausgehenden, narrativisch berichteten Ereignissen von 15,2–5 liegt. Für die These, dass die Verbform in 15,6 als aramaisierendes Perfekt zu erklären ist, das den Vers als Zusatz kennzeichne,⁵⁶ reicht der literarkritische Befund m.E. nicht aus, so dass man an die klassische Verwendung des Tempus im Hebräischen gewiesen ist.⁵⁷ So ist zuerst vorgeschlagen worden, das Perfekt im Sinne eines frequentativ-iterativen Perfekts zu erklären, wobei hier aber einzuwenden ist, dass der Text nur von einer einmaligen Verheißung spricht.⁵⁸ In ähnlicher Weise stellt die Interpretation als ein stativisch-duratives Perfekt⁵⁹ vor Probleme. Gegen das

⁵⁵ In einer Veröffentlichung aus dem Jahre 2012 diskutiert MATTHIAS KÖCKERT die neuere Forschungsgeschichte und legt einen überzeugenden Lösungsvorschlag zum Verständnis von Gen 15,6 vor (vgl. KÖCKERT, „Glaube“, [s. Anm. 53], 415–444); seinen Ausführungen wird hier in vielen Punkten gefolgt; vgl. dazu im Folgenden. Zu einer ausführlichen Analyse von Gen 15 vor dem Hintergrund der Rezeption des Textes im Neuen Testament siehe darüber hinaus die 2007 von BENJAMIN SCHLIESSER veröffentlichte Studie (SCHLIESSER, *Abraham's Faith* [s. Anm. 51], insbes. 79–151).

⁵⁶ Vgl. LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 33), 151. Gegen eine singuläre aramaisierende Perfektform in Gen 15,6 spricht sich auch KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 422f., aus.

⁵⁷ In der klassischen Definition von GESENIUS / KAUTZSCH dient das Perfekt „zum Ausdruck von Handlungen, Ereignissen oder Zuständen, die der Redende als *faktisch vorliegende* hinstellen will“ (W. GESENIUS / E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim u.a. 1997 [Leipzig 1909], §106).

⁵⁸ So gegen N. LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15, SBS 28*, Stuttgart 1967, 32.46f., der wenig überzeugend für eine numerische Trennung der Einzelverheißungen in Gen 15,1–6 argumentiert. In einer Zwischenposition beschreibt M. OEMING, *Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?* ZAW 95 (1983), 182–197 (190), das Perfekt in Gen 15,6 als ein „frequentatives Perfekt“, das „ein Zwischenglied zwischen Erzählung und Zustandsbeschreibung, zwischen Tun und Sein“ bilde. Eine vermittelnde Position nimmt auch SCHLIESSER, *Abraham's Faith* (s. Anm. 51), 151, ein: „The verb [וַיִּשְׁמַע] does on the one hand describe Abraham's believing acceptance of the promises conveyed to him by Yahweh, but it primarily points to his continuous believing disposition and thus transcends the narrative“.

⁵⁹ Vgl. dazu R. MOSIS, „Glauben“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg (Hg.), *Die Väter Israels*, FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225–257 (242–244); dieser bezieht den Verbalsatz in V 6a aber als Voraussetzung auf die in V 6b geschilderte Handlung, die er Abraham als Subjekt zuschreiben will; vgl. dazu im Folgenden und Anm. 63.

Verständnis des Glaubens Abrahams als eines länger anhaltenden Zustandes oder einer beständigen Haltung sprechen vor allem die Einwände Abrahams im literarischen Vorkontext 15,2.3, die diesen gerade nicht als „gläubig“ erweisen.⁶⁰ Damit bleibt nur die vor kurzem von MATTHIAS KÖCKERT vorgelegte Interpretation, nach der das Perfekt in Gen 15,6 zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit gebraucht werde: „Dabei glaubte er an Jhwh, ...“.⁶¹ Wird dieses Verständnis zugrunde gelegt, ist der Glaube des Erzvaters nicht Reaktion auf die Himmelsschau, sondern der Glaube ist Begleiterscheinung der Demonstration und Abraham muss in der Logik des Textes bereits aufgrund der vorausgehenden Verheißung Gottes in 15,4 geglaubt haben.⁶²

Die zweite Frage ist, wer in der zweiten Vershälfte eigentlich anrechnet, da das Subjekt des Prädikats *ויהשב* nicht ausdrücklich genannt wird und der Bezug auf Gott einen Subjektwechsel voraussetzt. Gegen die Vorschläge, hier in Fortsetzung der ersten Vershälfte eine Tätigkeit Abrahams in Bezug auf Gott zu sehen,⁶³ sind aber zwei Einwände zu erheben: Zuerst gibt es mit Mal 3,16 nur einen sicheren Beleg für den Gebrauch von *השב* für eine Tätigkeit des Menschen in Bezug auf Gott, wobei aber gerade an dieser Stelle das Anrechnen nicht in Bezug auf die dem Menschen eigene Gerechtigkeit erfolgt, sondern die Anrechnung auf die Achtung des göttlichen Namens als Objekt zielt (*ולחשבי שמו*).⁶⁴ Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass ein Subjektwechsel in hebräischen Texten nicht immer angezeigt wird, wenn die Zuordnung der Subjekte klar ist.⁶⁵ Die Lesart, dass Jhwh als Subjekt in Gen 15,6b vorausgesetzt ist, wird schließlich auch durch

⁶⁰ Vgl. KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 424.

⁶¹ Vgl. KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 425f. (Zitat a.a.O., 426). Er verweist hier auf die grundsätzliche Untersuchung von E. BLUM, Das althebräische Verbalsystem – eine synchrone Analyse, in: O. Dyma / A. Michel (Hg.), Sprachliche Tiefe – Theologische Weite, BThSt 91, 2008, 91–142.

⁶² Ähnlich KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 434: „Die syntaktische Anbindung von v.6a mit *w^e*-AK setzt dagegen einen anderen Akzent, indem sie Abrahams Glauben als eine mit dem Reden Gottes in v.5b gleichzeitige Handlung einführt. Damit wird im Textablauf nicht der Umschlag von den Einwänden über deren Beseitigung zum gewonnenen Vertrauen hervorgehoben, sondern die Verheißung von Nachkommen, zahllos wie die Sterne des Himmels, die jene Einwände weit übersteigt.“

⁶³ So OEMING, Anrechnung (s. Anm. 58), 190–194; vgl. ebenso MOSIS, „Glauben“ (s. Anm. 59), 232–245.249; zur Kritik an dieser Position vgl. KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 431–434.

⁶⁴ So gegen die Argumentation von OEMING, Anrechnung (s. Anm. 58), 192, und MOSIS, „Glauben“ (s. Anm. 59), 249f.

⁶⁵ Vgl. zu diesem Argument KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 431; ferner weist auch SCHLIESSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 116, darauf hin, dass der Subjektwechsel von Gen 15,6a zu 15,6b im Alten Testament durchaus Parallelen hat („by no means unparalleled“).

den nachfolgenden Vers 15,7 gestützt, der das Geschehen durch den Narrativ ויאמר fortsetzt, der durch die die wörtliche Rede eröffnende Selbstvorstellungsformel eindeutig auf Jhwh bezogen ist.⁶⁶

Damit bleibt zu überlegen, wie der Anrechnungsvorgang (ויהשב) in 15,6b im Einzelnen zu verstehen ist. Die Interpretation dieser Aussage ist lange durch die Analyse von RADs bestimmt worden, der in der Anrechnung von Abrahams Glauben zur Gerechtigkeit die Spiritualisierung eines ursprünglich kultischen Vorganges vermutete.⁶⁷ Nun ist aber in einer Reihe von Veröffentlichungen überzeugend gezeigt worden, dass der Konkordanzbefund zu השב die These nicht stützen kann, dass es sich bei diesem Verbum um einen *terminus technicus* der Kultsprache handelt.⁶⁸ Vielmehr ist genereller von einem Vorgang des Anrechnens im Sinne eines zu-Gute-Haltens auszugehen.⁶⁹ Abraham wird sein Glaube in 15,6 „zur Gerechtigkeit“ (לו צדקה) angerechnet, wobei das semantische Feld der Femininbildung צדקה darauf hindeutet, dass der Glaube des Abraham als „verdienstliche Tat“⁷⁰ zu verstehen ist. So bezeichnet das feminine Nomen צדקה im Gegensatz zu dem maskulinen Nomen צדק eine einzelne Gerechtigkeitstat, während bei צדק die Handlungsweise bzw. Eigenschaft im Vordergrund steht.⁷¹

⁶⁶ Zu diesem Argument siehe auch SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 117, und KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 431, mit Verweis auf A. BEHRENS, Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus, ZAW 109 (1997), 327–341 (331).

⁶⁷ Vgl. G. VON RAD, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, ThLZ 76 (1951), 129–132 (129–131), ihm folgt z.B. WILDBERGER, „Glauben“ im Alten Testament (s. Anm. 7), 144f.

⁶⁸ Vgl. SEYBOLD, Art. השב, ThWAT III (1982), 243–261 (256); OEMING, Anrechnung (s. Anm. 58), 182–194; MOSIS, „Glauben“ (s. Anm. 59), 225–227.253; SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 118–125; KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 426–430. Mit anderen Argumenten zuvor schon LOHFINK, Landverheißung (s. Anm. 58), 58f.

⁶⁹ Vgl. dazu den Eintrag zu השב in der 18. Auflage des GESENIUS / BUHL, Handwörterbuch (s. Anm. 10), 405, wo Gen 15,6 unter der allgemeinen Bedeutung „anrechnen“ aufgeführt wird; ebenso nennt bereits SEYBOLD, Art. השב (s. Anm. 68), 260, das Resultat in Gen 15,6 „aus theologischer Sicht eine Abrechnung, wobei der Anklang an das Geschäftliche durchaus beabsichtigt ist“; jüngst hebt KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 430, hervor, dass das Verb השב „stets mit einem ‚Abwägen, Einschätzen, Kalkulieren‘, also mit einem ‚Bewerten‘ verbunden ist“.

⁷⁰ KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 438 (dort kursiv); vgl. ebenso das Urteil von R. FELDMEIER / H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen, TOBITH 1, Tübingen 2013, 294, über Gen 15,6: „In gewisser Weise ist Abrahams Glauben eine Tat.“ Anders SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 127–129; vgl. dazu u. Anm. 71.

⁷¹ Vgl. D. MICHEL, Begriffsuntersuchung über *sādāq-s^edaqa* und *‘āmat-‘āmuna*, Habil. masch., Heidelberg 1964, 80. Dagegen notiert SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 127–129, Zweifel an dieser klaren Dichotomie: „Abraham's ‚right‘ faith in Yahweh leads to a ‚right‘ stand before Yahweh, [...]. A person's action, a person's being and the consequence of it remain innately connected“ (SCHLISSER, a.a.O., 128f.).

Im Vergleich mit den anderen Glaubensaussagen im Pentateuch kann Gen 15,6 mit guten Gründen als jüngster Glaubenstext eingeordnet werden. Wird das Perfekt in 15,6 im Sinne einer Gleichzeitigkeit verstanden, so kommt Abraham eben nicht aufgrund der Sternenschau zum Glauben, sondern er glaubt Gott bereits auf das Wort der Verheißung in Gen 15,4 hin und damit gerade *gegen* den Augenschein.⁷² Im Gegensatz zu den Israeliten, die die göttliche Verheißung in Frage stellen (Ex 14,11) und erst durch die von Mose gewirkten Zeichen (Ex 4,31) bzw. durch den mit eigenen Augen gesehenen Machterweis Jhwhs zum Glauben kommen (Ex 14,31), bewährt Abraham sich in vorbildlicher Weise.⁷³ Die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen wird damit zur dunklen Folie, vor der sich der Glaube des exemplarisch frommen Abraham umso deutlicher abhebt. In diesem Glauben wird er zum Vorbild für das Israel der persischen Zeit, gegen den Augenschein an der Verheißung von Volk und Land festzuhalten.⁷⁴

In die literarische Nachgeschichte von Gen 15,6 ist der weisheitliche Lehrsatz in Hab 2,4 einzuordnen, nach dem der Gerechte durch seinen Glauben leben wird (וצדיק באמונתו יהיה). Zwar findet sich hier nicht das Verbum אמן hif., sondern das verwandte Nomen אמונה, aber vergleichbar mit Gen 15,6 wird der Glaube mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. Das Habakkuk-Buch thematisiert allerdings nicht das Schicksal des exemplarisch frommen Abraham, sondern in Form der weisheitlichen Sentenz liegt eine allgemeingültige Aussage vor. Über Gen 15,6 hinaus weist der Lehrsatz auch Berührungen mit dem Mahnwort Jes 7,9 auf, das gleichermaßen den Glauben mit einem „Fortdauern“ in positivem Sinne in Verbindung bringt. Damit stellt sich aber die Frage, was konkret damit gemeint ist, wenn der Gerechte „durch Glauben“ leben soll. Ein Blick auf die Parallelstellen der Formulierung „leben von/durch“ (יהיה in Verbindung mit der Präposition ב) zeigt, dass die Wendung mit Ausnahme von 2 Kön 4,7 auf diejenigen bezogen ist, die durch ihren Gesetzesgehorsam am Leben bleiben.⁷⁵ Der in Hab 2,4 vorausgesetzte Glauben realisiert sich in der Gesetzestreue des Einzelnen, der darin „gerecht“ ist. Einen Einzelgänger, der

⁷² Ähnlich auch JEPSEN, Art. אמן (s. Anm. 6), 328: „gegen allen Augenschein“.

⁷³ Zum Hintergrund von Gen 15,6 in Ex 14,31 (und 4,31) vgl. auch E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 369f., sowie KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 435, und DERS., „Urgestein“ (s. Anm. 53), 45: „Dass Gen 15,6 als kontrastierende Steigerung gegenüber Ex 14,31 gemeint ist, zeigt auch die Reaktion Gottes mit 15,6b.“

⁷⁴ Vgl. FELDMEIER / SPIECKERMANN, Gott (s. Anm. 70), 294; den Vorbildcharakter von Abrahams Glauben für Israel betont auch SCHLISSER, Abraham's faith (s. Anm. 51), 149.

⁷⁵ Vgl. dazu L. PERLITT, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, ATD 25,1, Göttingen 2004, 66.

literarhistorisch nur schwer zu verorten ist, stellt schließlich Hab 1,5 dar. Hier ist vom Glauben an die göttliche Botschaft die Rede (*לֹא תִאֱמִינוּ כִּי יִסְפֹּר*, Hab 1,5), wobei der Glaube weniger auf den Urheber der Botschaft als vielmehr auf die Zuverlässigkeit ihres Inhaltes zielt.

4. Von der Verweigerung der Landnahme zum Glauben des Gerechten: Zur literargeschichtlichen Entwicklung

Die vorangehende Sichtung der Belege hat eine Reihe von literarhistorischen Zusammenhängen sichtbar machen können, wobei aber bisher noch ungeklärt geblieben ist, wo der (theologische) Glaubensbegriff seinen literarischen Ursprungsort hat. Als Kandidaten kommen dabei nur noch das Mahnwort in der Jesaja-Denkschrift Jes 7,9 sowie die Glaubensnotiz in der Kundschaftergeschichte Num 14,11 in Frage. Entgegen der forschungsgeschichtlich lange dominierenden Zuordnung von SMEND⁷⁶ wird im Folgenden die Priorität der Glaubensaussage in Num 14,11 vertreten, wo beobachtet werden kann, wie das Verbum *אִמַּן* hif. die Verweigerung der Landnahme als Verachtung Gottes mit einem neuen theologischen Bezug formuliert. Darüber hinaus deutet der absolute Gebrauch des Glaubensbegriffs, der in Jes 7,9 ohne Objekt steht, auf ein fortgeschrittenes Stadium der Entwicklung hin,⁷⁷ in dem der theologische Bezug nicht mehr ausdrücklich expliziert werden muss. So kann das an König Ahas gerichtete Mahnwort zum Glauben gleichsam als eine Lehre aus der Glaubensgeschichte in Israels Frühzeit verstanden werden. Ist der Glaube dort die Vorbedingung für den Einzug in das Land, ist in der Jesaja-Denkschrift der Bestand der davidischen Dynastie an den Glauben gebunden. Genau wie den Vätern in der Wüste aufgrund ihres Unglaubens der Einzug in das Land verweigert wird, so verwirken die davidischen Könige und das Volk den Besitz des Landes, indem sie die Mahnung zum Glauben nicht beherzigen. Vor diesem literarischen Rückraum gewinnt auch der von Ahas abgelehnte Zeichenbeweis in Jes 7,12 zusätzlich an Bedeutung, da hier eine Steigerung des Unglaubens vorliegt. Wollen die Väter in der Wüste den göttlichen Zeichen keinen Glauben schenken (Num 14,11), lässt König Ahas es erst gar nicht so weit kommen und lehnt die Zeichenforderung grundsätzlich ab.

Ist die Frage des Anfangs damit geklärt, kann unter konzeptionellen Gesichtspunkten eine dreistufige Entwicklung des Glaubensbegriffs im literarhistorischen Wachstum des Alten Testaments nachgezeichnet werden. Ausgangspunkt der Entwicklung ist der Beleg in der Kundschaftergeschichte Num 14,11, wo die Verweigerung der Landnahme als Verach-

⁷⁶ Vgl. dazu o. Kap. 1.

⁷⁷ Ähnlich in der Verhältnisbestimmung der Jesaja-Belege zu den Pentateuch-Texten auch KAISER, ATD 17 (s. Anm. 9), 142.

tung Gottes mit dem Glaubensbegriff ausgedeutet wird. Auf diese Stufe der literargeschichtlichen Entwicklung ist auch der Beleg in Dtn 9,23 einzuordnen, dessen Autor ebenfalls voraussetzt, dass die Verweigerung der Landnahme in der Kundschaftergeschichte auf den fehlenden Gottesglauben zurückzuführen ist.

Die zweite Stufe der literarhistorischen Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, dass die Rede vom Glauben aus ihrem ursprünglichen „Sitz im Buch“ in der Kundschaftergeschichte gelöst wird. In einer wechselseitigen Interpretation mit dem Murrmotiv wird der Unglaube zu einem wiederkehrenden Fehlverhalten Israels während der Wüstenwanderung. In der erzählenden Überlieferung entwickelt sich so sukzessive eine Darstellung der Frühzeit als „Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen“. Dabei bilden der anfängliche Glaube nach dem Meerwunder (Ex 14,31) und der fehlende Glaube in der Kundschaftergeschichte (Num 14,11) die Eckpfeiler einer (Un-)Glaubensgeschichte, in der Israel den Besitz des Landes verspielt. In Texten wie Dtn 1,32 und 2 Kön 17,14 begegnet der Unglaube als grundsätzliches Fehlverhalten Israels in der biblischen Frühzeit, während 2 Kön 17,14 die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen in die staatliche Zeit hinein verlängert. Diese negative Darstellung der Geschichte hat in einer Reihe von Texten eine literarische Nachinterpretation erfahren. Zuerst nimmt in Ex 4 ein Autor die Aussage aus Ex 14,31 auf, dass das Volk an Mose glaubte, und er erörtert, wie dieser Glaube bewirkt werden kann. Diese Auslegungslinie setzt sich in Ex 19,9 fort, wo der Glaube an Mose bis in alle Ewigkeit (לעולם) festgeschrieben wird. Der in Num 20,12 tätige Autor setzt dagegen bei der Kardinalsünde von Num 14,11 an und lässt nachträglich auch Mose und Aaron des Unglaubens schuldig werden. Im *corpus propheticum* macht sich der Autor von Jes 7,9 diese Sicht auf die Glaubensgeschichte zu Eigen und wendet die Ermahnung zum Glauben auf die Königszeit an. Schließlich wird die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen auch im Psalmenbuch rezipiert. Während Ps 78 nur vereinzelt in redaktionellen Nachträgen die Glaubens-texte des Pentateuchs aufnimmt (vgl. Ps 78,22.32), kann der jüngere Psalm 106 als „Programmtext“ dieser Entwicklungsstufe gelten. Der Verfasser dieses Psalms rezipiert sämtliche Texte der erzählenden Überlieferung, in denen vom Glauben die Rede ist, und bietet eine geschlossene Darstellung des Glaubens in der biblischen Geschichte. Dabei ist in Ps 106 auch bereits der Glaube Abrahams aus Gen 15,6 vorausgesetzt, der unter konzeptionellen Gesichtspunkten zur dritten Stufe der literarhistorischen Entwicklung gehört. Eine literarische Rezeption hat die Glaubensgeschichte unter negativen Vorzeichen auch im Zwölfprophetenbuch erfahren, wo der Glaube der Niniviten im Jonabuch zum positiven Gegenbild für den fehlenden Glauben Israel wird.

Auf der bereits angesprochenen dritten Stufe der literarhistorischen Entwicklung ist eine Tendenz zur Individualisierung und zur Vergesetzlichung zu beobachten. So überträgt der Autor von Jes 28,16 das Mahnwort aus Jes 7,9 auf den Einzelnen, von dem nun der Glaube gefordert ist. Die Rezeption von Jes 7,9 in 2 Chr 20,20 weitet die Forderung des Glaubens dagegen auf den Glauben an die Propheten als „Lehrer des Gesetzes“ aus. In vergleichbarer Weise konkretisiert sich auch im großen Tora-Psalm 119 der Glaube an Gott im Gesetzesgehorsam. An diesen drei Stellen zeichnet sich bereits das Glaubensverständnis des Frühjudentums ab, in dem der Glaubensbegriff das rechte Gottesverständnis beschreibt und der Glaube in der Treue zum jüdischen Gesetz Gestalt annimmt. Besondere Bedeutung gewinnt dabei der Glaube Abrahams, der in Gen 15,6 als „verdienstliche Tat“⁷⁸ zu verstehen ist. An das Ende der literargeschichtlichen Entwicklung gehört vermutlich das Prophetenwort Hab 2,4. Die Verbindung von Glaube und Gesetz kommt hier darin zum Ausdruck, dass der Glaube sich in der Gesetzestreue des Einzelnen realisiert, der darin vor Gott Bestand haben wird.

Der Durchgang durch die Glaubenstexte konnte auch die anfangs angesprochen Frage beantworten, inwieweit die zwei Präpositionen א und ה in Verbindung mit der Wurzel אהפ auf einen Bedeutungsunterschied führen. Der literarhistorische Befund hat gezeigt, dass beide Präpositionen nebeneinander gebraucht werden, wobei der Gebrauch von אהפ in der Konstruktion mit der Präposition א vorherrscht. Im Einzelnen ist die Verbindung mit der Präposition ה in den behandelten Texten nur in Ex 4,1.8.9; Dtn 9,23 und Jes 43,10 belegt, wobei in diesen Fällen der einleitend zitierten Differenzierung von JENNI⁷⁹ gefolgt werden kann, der ein dauerndes Führ-Wahr-Halten (א) von einer fallweisen Reaktion (ה) unterscheidet. So ist der Glaube in Ex 4,1.8.9 explizit auf die vorausgehende Verheißung des Exodus (Ex 4,1 mit Bezug auf 3,16f.), bzw. auf die einzelnen Zeichenhandlungen (Ex 4,8.9) gerichtet, während Dtn 9,23 sich auf den konkreten Fall der Verweigerung des Befehls zur Landnahme bezieht. Auch in Jes 43,10, das im literarhistorischen Abriss bisher noch nicht zur Sprache gekommen ist, wird der mit der Präposition ה verbundene Glaubensbegriff mit der Jhwh-Erkenntnis auf einen konkreten Streitfall bezogen. Das Prophetenwort erweist sich als ein literarischer Einzelgänger in der literarhistorischen Entwicklung des Glaubensbegriffs, der hervorhebt,

⁷⁸ Vgl. dazu o. Kap. 3.3; zum Zitat siehe KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 438 (dort kursiv).

⁷⁹ Vgl. dazu o. Kap. 2; zum Zitat siehe JENNI, Präpositionen (s. Anm. 14), 254.

dass der Glaube das Wissen um den einen und einzigen Gott mit einschließt.⁸⁰

5. Ausblick

Beim Blick auf die Rezeption der alttestamentlichen Glaubenstexte in Frühjudentum und Urchristentum muss auffallen, dass die Rezeption bei den Texten ansetzt, die am Ende der innerbiblischen Auslegungsgeschichte stehen (Gen 15,6; Jes 7,9; 28,16; Hab 2,4; 2 Chr 20,20).⁸¹ Hier zeigt sich das auch an anderer Stelle beobachtete Phänomen, dass die „nachbiblische“ Rezeption dort ansetzt, wo die innerbiblische Rezeption endet.⁸² Ist gegen Ende der innerbiblischen Auslegungsgeschichte eine Tendenz zur Individualisierung zu beobachten und verbindet sich der Glaube auf dieser Stufe mit dem Gesetzesgehorsam, so setzt sich diese Entwicklung auch in der frühjüdischen Auslegung der Glaubenstexte fort. Besondere Bedeutung gewinnt dabei der Glaube Abrahams, der in der Rezeptionsgeschichte als der Gerechte und in Versuchungen Erprobte zum Vorbild des Glaubens wird (vgl. Sir 44,19–21; 1 Makk 2,50–52; Jub 14,6.21; 17,15–18; 19,8f.).⁸³ Dabei rückt zunehmend auch der Gesetzesgehorsam in den Blickpunkt (vgl. Sir 44,20; 1QpHab 2,4.14f.; 8,1–3; Makk 2,50; 4 Esra 7,24.83), so dass der Glaube sich in der Treue gegenüber den Weisungen Gottes manifestiert (Sir 44,20; 2 Bar 54,4). Wie bereits eingangs erwähnt, führt auch Paulus den gerechten Abraham in seinen Briefen als Vorbild des Glaubens an. So wird der Erzvater im Galaterbrief in einer Aufnahme von Hab 2,4 zum Exempel desjenigen, der aus Glauben leben wird (ἐκ πίστεως ζήσεται, Gal 3,11). Allerdings zielt die paulinische Auslegung in Abgrenzung von der frühjüdischen Tradition darauf, dass für die Gerechtigkeit Abrahams allein sein Glaube heilswirksam ist, mit dem er das Vertrauen auf Gott richtet.

⁸⁰ Vgl. ELLIGER, HThK.AT (s. Anm. 21), 323, und im Anschluss an diesen BERGES, HThK.AT (s. Anm. 21), 284.

⁸¹ Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der frühjüdischen Tradition und im Urchristentum vgl. ausführlich SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 152–220.221–390, sowie KÖCKERT, „Glaube“ (s. Anm. 53), 439–443.

⁸² Dieses Phänomen ist verschiedentlich untersucht worden; vgl. zum Verhältnis des Hoseabuches und der Hosea-Pescharim R. VIELHAUER, Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 349, Berlin/New York 2007, 207–223; zum Pescher Nahum R.G. KRATZ, Der Pescher Nahum und seine biblische Vorlage, in: Ders., Prophetenstudien. Kleine Schriften II, FAT 74, Tübingen 2011, 99–145, sowie zu Pseudo-Ezechiel A. KLEIN, Resurrection as Reward for the Righteous. The Vision of the Dry Bones in Pseudo-Ezekiel as External Continuation of the Biblical Vision in Ezek 37:1–14, in: L.-S. Tiemeyer and E.R. Hayes (Hg.), „I Lifted My Eyes and Saw“. Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible, LHBOTS 584, London 2014, 196–220.

⁸³ Vgl. KRATZ, Art. Glaube (s. Anm. 4), 222; siehe auch SCHLISSER, Abraham's Faith (s. Anm. 51), 212f.

Zusammenfassend liegt die Bedeutung der Rede vom Glauben im Alten Testament darin, dass hier die Anfänge eines theologischen Konzeptes entwickelt werden, das später in der christlichen Tradition zum zentralen Bekenntnisbegriff wird. Über die Frage, inwieweit der Glaube den Gesetzesgehorsam mit einschließt, kommt es im Urchristentum allerdings zum Bruch mit der alttestamentlichen Tradition. Die nähere Erhellung dieses Sachverhaltes sei den weiteren Beiträgen dieses Sammelbandes vorbehalten.